

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-1-67-86>

ВОПРОС О «СУЩЕМ КАК СУЩЕМ» Н. ГАРТМАНА И ВОПРОС О «СМЫСЛЕ БЫТИЯ» М. ХАЙДЕГГЕРА: ДВА ВЗГЛЯДА НА ОНТОЛОГИЮ

МАКСИМ ГУСЕВ

Аспирант.

Уральский Федеральный Университет.

620041 Екатеринбург, Россия.

E-mail: chapka1724@yandex.ru

В статье рассматривается два варианта «возвращения к онтологии» и, соответственно, два взгляда на природу онтологии. Целью работы является раскрытие того, как два философа XX века — Николай Гартман и Мартин Хайдеггер видели смысл и цель онтологии, а также ответ на вопрос о том, почему каждый из них обвинял другого в отсутствии онтологического подхода. Исследование проводилось на материале работы Н. Гартмана «К основоположению онтологии» и работы М. Хайдеггера «Бытие и время». Вариант Н. Гартмана возвращения к онтологии предполагает обращение к вопросу о сущем как сущем вообще. Сущее как сущее вообще нельзя свести к сущему в каком-либо определенном, ограниченном смысле. Сущее как сущее, таким образом, обладает абсолютной всеобщностью и не может быть определено, но в сущем как сущем может быть выделена некоторая структура. Сущее всегда обладает и вот-бытием и так-бытием, а также сущее всегда обладает либо реальным бытием, либо идеальным бытием. Ограничение сущего как сущего сущим в каком-то определенном смысле, а также непонимание этой четырехчленной схемы сущего как сущего приводило и приводит к различным недоразумениям, считает Гартман. Один из вариантов ограничения сущего как сущего сущим в каком-то одном смысле: подмена сущего как сущего сущим как данным. Одним из вариантов ограничения сущего как сущего сущим как данным является философия М. Хайдеггера, считает Гартман. Хайдеггер, по Гартману, не доходит до онтологического вопроса, поскольку вместо вопроса о «сущем как сущем вообще» ставит вопрос только о сущем как данным и о «смысле» этой данности. Гартман, по Хайдеггеру, не доходит до онтологического вопроса, поскольку остается на почве «свободнопарящих» спекуляций, вместо того чтобы из самого бытия, — а не из теорий — понять это бытие и его смысл. Кто прав в этом взаимном обвинении в отсутствии онтологии? Дело представляется так, что нет таких аргументов, которые могли бы быть приняты и той и другой стороной. Каждый «замкнут» внутри собственной позиции и глух к аргументам противоположной стороны. К тому же существует далеко не два взгляда на онтологию, поэтому в споре между Хайдеггером и Гартманом не обязательно принимать одну из сторон.

Ключевые слова: Онтология, бытие, смысл бытия, сущее как сущее, феноменология, мир, *Dasein*.

© MAXIM GUSEV, 2019

N. HARTMANN'S QUESTION OF "BEING AS BEING" AND M. HEIDEGGER'S QUESTION OF "THE MEANING OF BEING": TWO VIEWS OVER ONTOLOGY

MAXIM GUSEV

PhD student.

Ural Federal University.

620041 Ekaterinburg, Russia.

E-mail: chapka1724@yandex.ru

The article addresses two versions of returning to ontology and two views on the nature of ontology. The aim of the article is to reveal the way two 20th century philosophers—Nicolai Hartmann and Martin Heidegger—saw the meaning and purpose of ontology, as well as the answer to the question as to why each of them thought that the other's ontological approach was fundamentally flawed. My investigation is based on Hartmann's book *Ontology: Laying the Foundations* and Heidegger's book *Being and Time*. Hartmann's option of returning to ontology implies the question about being as being. It is impossible to reduce being as being (being as such) to being in some definite, limited sense. Thus, being as being possesses absolute universality and cannot be defined, albeit one can distinguish some structure in it. Not only being is always both being-there (*Dasein*) and being-so (*Sosein*), but being is also always either real or ideal. Hartmann is certain that the restriction of being as being to being in some definite sense and the miscomprehension of that four-component system leads up to various errors. According to Hartmann, Heidegger misses the ontological question because he puts the question on being as it is given instead of that on being as it is in itself. According to Heidegger, Hartmann misses the ontological question because he stays on the grounds of the unrestricted speculations instead of understanding being and its meaning by means of being itself. The question arises as to who of them is right. As a matter of fact, there are no arguments that both philosophers would deem acceptable. Each of them is deaf to the opponent's opinion. In addition, we are not obligated to accept neither Heidegger nor Hartmann's opinion because there are certainly more than just two views on ontology.

Key words: Ontology, being, meaning of being, being as being, phenomenology, world, *Dasein*.

Данное исследование посвящено двум крупнейшим фигурам в онтологии XX века.

И философия Хайдеггера, и философия Гартмана характеризуются возвратом к онтологии от теоретико-познавательной позиции. Однако понимание возврата к онтологии у этих двух мыслителей принципиально различно. Соответственно, различен и взгляд на онтологию у Хайдеггера и Гартмана.

Гартман призывает вернуться к «естественной установке», для которой характерно отсутствие сомнения в том, что то, что мы познаем — существует само по себе. Действительно, сущее в процессе познания становится предметом для познающего. Но сущее этим не исчерпывается. Акт познания предполагает, что то, что познается — существует само по себе и не затрагивается самим по-

знанием, не изменяется под его воздействием. Изменяться может только предмет, который является данностью нам сущего, но само это сущее и данность этого сущего — разные вещи.

Дж. Э. Смит в своей статье «Новая онтология Гартмана» писал: «Согласно Гартману, “естественная” установка или “естественная” направленность человеческой мысли (*intentio recta*) является онтологической в точном смысле слова, поскольку она направлена на постижение мира определенных объектов, которые обладают бытием за пределами человеческого сознания» (Smith, 1954, 585).

С другой стороны, предмет, возникающий в процессе познания — это тоже сущее. Но только это другое сущее. То же касается и феномена. Гартман пишет:

Речь не идет о том, чтобы феномены как таковые исключить из бытия. Разумеется, они тоже обладают своего рода бытием — они ведь все-таки «суть» нечто, а вовсе не ничто, — только это не совсем бытие того, «что» они обнаруживают. Таким же образом существует бытие представлений фантазии, мыслей, мнений и предрассудков; точно так же, как существует бытие познания и бытие его содержания. [...] Бытие феномена в принципе иное, чем бытие того, что в нем «обнаруживается» и феноменом чего он является. Конечно, и то и другое охвачено широкими рамками сущего вообще. Но бытие *in genere* так же нельзя свести к бытию феномена, как и к любому другому частному виду бытия. (Gartman, 2003, 224–225)

Итак, сущее не сводится к предмету или феномену. Может быть и не познанное сущее и не познаваемое сущее, может быть и не являющееся сущее. Сущее как сущее вообще нельзя свести к сущему в каком-либо определенном, ограниченном смысле.

Н. Гартман считает, что отправной точкой онтологии является проблема бытия или, что для Гартмана то же самое, вопрос о сущем как сущем вообще. Вопрос о сущем как о сущем вообще — это вопрос о том всеобщем, что характеризует всякое сущее. Это всеобщее, то, что делает всякое сущее сущим Гартман называет бытием сущего. Но что значит сущее как сущее? Сущее как сущее противопоставляется Гартманом сущему в определенном смысле: как субъект-соотнесенному предмету, как познаваемому, как становящемуся, как являющемуся. Следовательно, бытие не состоит ни в предметности, ни в становлении, ни в явлении.

Гартман приводит традиционные определения сущего как сущего, которые выделяют сущее лишь в каком-то определенном смысле, и показывает их несостоятельность. Он пишет:

Сущее как сущее индифферентно к субстанции и акциденции, к единству и множественности, к устойчивости и становлению, к определенности и неопределен-

ности (субстрат), к материи и форме, к ценности и к тому, что ею не является. Не менее индифферентно оно к индивидуальности и всеобщности, к индивиду и общности, к части и целому, к звену и системе. И, быть может, еще большей индифферентность делается в случае отрефлексированных определений: безо всякого различия бытийственный характер распространяется на субъект и объект, на лицо и вещь, на человека и на мир, на являющееся (феномен) и не-являющееся, на обещающее (предмет) и трансобъективное, на рациональное и иррациональное. (Gartman, 2003, 227)

Сущее как сущее, таким образом, обладает абсолютной всеобщностью и не может быть определено. Но в сущем как сущем может быть выделена некоторая структура. Сущее всегда обладает и вот-бытием и так-бытием, а также сущее всегда обладает либо реальным бытием, либо идеальным бытием:

Бытие всего сущего, будь оно идеальным или реальным, есть как так-бытие, так и вот-бытие; но бытие всего сущего, будь оно так-бытием или вот-бытием, есть бытие или реальное, или идеальное. [...] Это расположение конъюнкции и дизъюнкции друг в друге есть фундаментальная онтическая схема строения мира. (Gartman, 2003, 288)

Так-бытие и вот-бытие примерно соответствуют традиционной паре *essentia* и *existentia*. Однако так-бытие и вот-бытие не являются абсолютно разделенными моментами в сущем. В контексте мира как целого вот-бытие и так-бытие обладают, как пишет Гартман, «постоянно смещающимся» тождеством:

Вот-бытие дерева на своем месте само «есть» так-бытие леса, без него лес был бы иным; вот-бытие ветви на дереве «есть» так-бытие дерева; вот-бытие листа на ветви «есть» так-бытие ветви; вот-бытие жилки на листе есть так-бытие листа. Данный ряд можно продолжать как в одну, так и в другую сторону; вот-бытие одного всегда будет одновременно так-бытием другого. Но ряд можно и перевернуть: так-бытие листа «есть» вот-бытие жилки, так-бытие ветви «есть» вот-бытие листа и т. д. (Gartman, 2003, 306)

Из этого тождества выпадает только два случая. Во-первых, если мы абстрагируем от мира как целого что-то единичное, то так-бытие и вот-бытие в нем распадутся. Во-вторых, если мы возьмем мир как целое, то его вот-бытие уже не будет составлять так-бытие чего-то другого.

С различием моментов так-бытия и вот-бытия не следует путать различие способов бытия — идеальности и реальности. Всякое идеальное сущее обладает и вот-бытием и так-бытием, равным образом и как всякое реальное сущее обладает как так-бытием, так и вот-бытием. Так-бытие в реальном и идеальном может полностью совпадать по содержанию. «Круглость» шара как объекта ге-

ометрии и «круглость» реального шара по содержанию — одна и та же круглость. Гартман называет это «нейтральностью» так-бытия. Различие способов бытия — идеальности и реальности, касается, таким образом, вот-бытия. Но так-бытие в реальном и идеальном совпадает только по содержанию. Когда мы говорим об идеальном вот-бытии и реальном вот-бытии — они имеют разное так-бытие: хотя оно содержательно и *такое же*, но не *то же самое*.

Ограничение сущего как сущего сущим в каком-то определенном смысле, а также непонимание этой четырехчленной схемы сущего как сущего приводило к различным недоразумениям, считает Гартман.

Например, идеальное традиционно путали с так-бытием, вот-бытие же приписывалось лишь реальному. Согласно Гартману, это ошибка. Идеальное имеет свое вот-бытие, которое, правда, гораздо труднее постигнуть, чем вот-бытие, которым обладает реальное. К тому же, вот-бытие реального намного «важнее» идеального вот-бытия: именно относительно реального вот-бытия ведется большинство споров. Но это не означает, что идеальное не обладает своим вот-бытием.

Далее. Вот-бытие традиционно приписывается вещам, а не качествам и свойствам. Качества и свойства составляют так-бытие вещи, но сами не существуют. И это является, согласно Гартману, ошибкой. Качества и свойства имеют свое так-бытие и вот-бытие, как и всякое другое сущее. «Этот стол — круглый» означает, что круглость существует в столе. Так-бытие стола — вот-бытие круглости, а вот-бытие круглости — так-бытие стола.

Итак, сущее как сущее не следует ограничивать сущим в каком-то определенном смысле. Следует задаться вопросом о сущем как сущем вообще и выявить его общую структуру. В качестве такой структуры Гартман предлагает приведенную выше четырехчленную структуру.

Но предварительным условием для того, чтобы можно было поставить вопрос о сущем как сущем должно стать освобождение от «отрефлексируемой» установки. Якоб Таубес писал об онтологической позиции Гартмана: «Онтология как дисциплина противопоставляется оторефлексируемой установке и должна быть проинтерпретирована как возвращение к естественной установке» (Taubes, 1952, 656).

Следствием оторефлексируемой установки становится понимание сущего только как данного, о чем мы упоминали в самом начале. В третьей части своей работы «К основоположению онтологии», посвященной данности реального бытия Гартман пишет: «В определении “сущего как сущего”, из которого мы исходили, отличие от предметности играло решающую роль» (Gartman, 2003, 336).

Есть разные варианты подмены сущего как сущего сущим как данным. Одним из таких вариантов, согласно Гартману, является феноменология Мартина Хайдеггера.

Своему вопросу о сущем как сущем Гартман противопоставляет вопрос М.Хайдеггера о смысле бытия. Вопрос о смысле бытия Хайдеггера Гартман трактует так, что это вопрос о данности нам сущего.

Гартман полагает, что основной онтологический вопрос о сущем как сущем оказывается Хайдеггером обойден. Хайдеггер смешивает сущее как сущее и сущее как данное и таким образом бытие и данность. Гартман считает, что ошибка феноменологии в целом заключается в том, что сущее как сущее смешивают с сущим как феноменом¹, в то время как есть такое сущее, которое может быть полностью сокрытым, не являться феноменом: «Сущее великолепно может быть сокрытым, т.е. таким, которое не становится феноменом» (Gartman, 2003, 211). Кроме того, феномен может и не раскрывать какое-либо сущее²: «Есть и кажущиеся феномены, пустая видимость, не составляющая явление чего-либо. Феномены, понимаемые чисто как таковые, похожи здесь на только лишь интенциональные предметы, по которым даже не видно, соответствует ли им нечто сущее или нет» (Gartman, 2003, 211–212). Одна из форм ошибки смешивания сущего как сущего и сущего как феномена — онтология Хайдеггера:

Однако и подручность есть только форма данности, не форма бытия, не говоря уже о самом бытии. Ведь и в самом деле, предметы потребления человека не исчезают из мира, если он их не употребляет, исчезает лишь само потребление. Следовательно, они обладают бытием, которое подручностью не исчерпывается. Точно так же, как предметы познания обладают бытием, которое не исчерпывается предметностью. (Gartman, 2003, 212)

Относительно соотношения феноменологии и онтологии Гартман делает такой вывод: «Онтология в столь же малой степени является феноменологией, как и теорией предмета. Даже самая объективная формулировка понятия феномена не возвышает теорию феноменов до теории сущего» (Gartman, 2003, 223).

Такая позиция прямо противоположна позиции Хайдеггера, выраженной в известной формулировке: «*Онтология возможна только как феноменология*» (Khaideger, 1997, 35).

Отдельно Гартман разбирает проблему того, что мог бы означать «смысл» в формулировке «смысл бытия». Гартман видит только три возможных ва-

¹ Детальный разбор отношения Гартмана к феноменологии можно найти в: (Landmann, 1943).

² Тем не менее, как мы отмечали выше, Гартман признает и за феноменами свое бытие.

рианта: значение слова «бытие», логический смысл понятия «бытие» и метафизический смысл бытия как «скрытого внутреннего предназначения чего-либо, в силу которого происходит отсылка к некоей смыслополагающей инстанции (например, к ценности)» (Gartman, 2003, 153). Первые два варианта отпадают, поскольку в онтологии речь идет не о словах или понятиях, а о самом сущем как сущем. В третьем случае дело касается сущего, «но не как сущего, а как носителя смысла» (Gartman, 2003, 154).

Однако ни один из этих трех вариантов, на наш взгляд, не может быть отнесен к тому, что Хайдеггер понимал под «смыслом бытия». Если даже оставаться в рамках проблематики и терминологии Гартмана, то мы могли бы сказать, что если для Хайдеггера бытие — это данность, то смысл бытия — это смысл этой данности. В чем смысл данности на нам сущего? Данность ли это нам сущего в настоящем как предмета или данность подручного в настоящем?

Гартман критикует Хайдеггера за отсутствие онтологичности: Хайдеггер говорит не о сущем как таковом, а лишь о данном. Понимание же этой данности — уже следующий вопрос.

Хайдеггер в свою очередь может критиковать Гартмана за то же, за что и Гартман критикует Хайдеггера: отсутствие онтологичности. Ведь, исходя из хайдеггеровского понимания онтологии, как раз Гартман не осуществляет возвращение к ней.

Хайдеггер может отнести философию Гартмана к «свободнопарящим теориям». Гартман занимается теоретическими спекуляциями. Но на чем все это основывается, из чего все это исходит? До всякого теоретизирования мы уже существуем в мире. Исходя из экзистенциального анализа *Dasein*, мы должны высветить бытие сущего и ответить на вопрос о его смысле. Прежде чем Гартман начинает теоретизировать о «сущем как сущем», сущее ему уже как-то всегда дано и то, как оно дано определяет то, как о нем теоретизируют.

Спрашивать о том, что находится «за» бытием сущего бессмысленно, ведь именно бытие сущего — то, что находится до каких бы то ни было вопросов о природе сущего:

Феноменологическое понятие феномена имеет в виду как кажущее себя бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты. И казание себя здесь ни какое угодно, ни тем более что-то вроде явления. Бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, «за чем» стоит еще что-то, «что не проявляется». «За» феноменами феноменологии не стоит по их сути ничего другого, но пожалуй то, что призвано стать феноменом, может быть потаенным. И именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью не даны, нужна феноменология. (Khaideger, 1997, 35–36)

До всякой теории, такой, как теория Гартмана, например, сущее уже как-то дано. Вопрос ставится о смысле этой данности.

Хайдеггер говорит о необходимости заново поставить вопрос о смысле бытия сущего. Этот вопрос не был поставлен в виду кажущейся самопонятности предмета этого вопроса.

Хайдеггер утверждает, что начиная с греческой мысли, бытие сущего понимается как наличие наличествующего в настоящем.

Такое понимание бытия сущего приводит европейскую метафизику в итоге к пониманию сущего как объекта.

Действительно, что можно обнаружить в наличествующем в настоящем? Можно обнаружить объект, который имеет свойства. Основное отношение к этому объекту — отношение познания, познаются свойства объекта.

Но это вовсе не изначальный способ данности нам сущего. Мы никогда не сталкиваемся сначала с объектом, имеющим такую-то плотность, такой-то цвет, такую-то геометрическую форму, такой-то измеряемый размер и тому подобное. Изначально нам дана ручка, стол, стул, лампа. Но исходя из смысла бытия как наличия наличествующего в настоящем, мы никогда не смогли бы иметь ручку, стол, стул, лампу. Они даются нам не в созерцании, не в «глазении» на сущее и не в познании, а в имени дела с ними в настоящем.

Мы видим, что смысл бытия находится во временности. От понимания смысла бытия — как наличия в настоящем или имени дела в настоящем — зависит то, как понимается мир сущего — как мир объектов познания или как мир подручного в имени дела с ним.

Бытие в таком случае — не наиболее общее понятие, а само бытие, которое может быть раскрыто в экзистенциальном анализе *Dasein*. Поскольку *Dasein* есть, оно всегда уже понимает в бытии. Понимание здесь совпадает с существованием. Но это всегда в той или иной степени смутное понимание. Необходимо сделать его ясным.

«Бытие сущего» Гартмана, которое он понимает как то общее, что характеризует всякое конкретное сущее, то есть то, что совпадает с «сущим как сущим вообще» — это наиболее общее понятие, не само бытие. Хайдеггер говорит о понимании бытия в качестве «наиболее общего» как об одном из трех предрассудков о бытии.

Гартман не возвращается к онтологии, по Хайдеггеру, именно потому, что вместо того, чтобы раскрывать бытие сущего как оно дается *Dasein* в его бытии, Гартман остается на почве теоретических спекуляций по поводу понятий. Вернуться к онтологии для Хайдеггера — значит вернуться от «свободнопарящих

спекуляций о понятиях» к «почве», которой и является само бытие сущего, а не его понятия.

Возвращение к этой почве, раскрытие бытия сущего и его смысла осуществляется посредством экзистенциальной аналитики *Dasein*. *Dasein* — вот-бытие. «Вот» в данном случае означает открытость бытию. То есть это единственное сущее, которому, в его бытии, открыто бытие:

Присутствие есть сущее, которое не только случается среди другого сущего. Оно напротив онтически отличается тем, что для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии. [...] Присутствие понимает каким-то образом и с какой-то явностью в своем бытии. Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. (Khaideger, 1997, 12)

Если мы возьмем какое-нибудь другое сущее, например, подручное, такое как молоток, то в его бытии оно не имеет бытийного отношения к бытию, или «дело не идет» о самом бытии. Дело здесь идет о некотором способе бытия-подручным в имении с ним дела. Только из него, то есть из бытия и возможно понимание этого сущего. В способе бытия присутствия то, что оно как-то «разбирается» в бытии (или, что то же самое, умеет быть), поэтому «онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично». Правда оно забывает о бытии и у присутствия возникает вопрос о бытии.

Поскольку *Dasein* — такое сущее, которому разомкнуто бытие, необходима экзистенциальная аналитка *Dasein*: «фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия» (Khaideger, 1997, 13).

Именно это обстоятельство дает Гартману основание для упрека Хайдеггера в том, что тот понимает бытие как соотнесенное с человеком.

Основоустройство *Dasein* — бытие-в-мире. Бытие-в-мире — цельный феномен, но он может поворачиваться к нам с разных сторон:

Составное выражение «бытие-в-мире» уже в своем облике показывает, что им подразумевается единый феномен. Эта первичная данность должна быть увидена в целом. Неразложимость на сочленимые компоненты не исключает многосложности структурных моментов этого устройства. Помеченная этим выражением феноменальная данность допускает действительно тройкий взгляд. (Khaideger, 1997, 53)

Хайдеггер выделяет три составляющих: «бытие-в», «“кто” присутствия», и «мир». Он начинает с предварительного прояснения того, что значит «бытие-в» и что значит здесь «в». Предлог «в» не означает нахождения одного сущего

внутри другого сущего. Хайдеггер связывает происхождение *in* с индоевропейским *innap* — селиться, пребывать. *Ap* означает «я привык», доверился, ухаживаю за-чем. Бытие-в-мире означает, таким образом, не бытие меня как сущего внутри пространства или внутри универсума. Здесь речь идет о чем-то более изначальном. Этот момент разъясняет, в частности, Хьюберт Дрейфус (Dreyfus, 1990, 40–44). Пол Горнер в своем введении к «Бытию и Времени» Хайдеггера также касается этого момента:

Говоря, что *Dasein* есть в-мире, он [Хайдеггер] не говорит, что *Dasein* — это сущность, существующая рядом с другими сущностями, совокупность которых составляет мир. Предполагать, что это то, что он говорит, означает не понимать и «в», и «мир», как они фигурируют в выражении «бытие-в-мире». (Gorner, 2007, 37)

Хайдеггер перечисляет способы бытия-в: «иметь дело с чем, изготавливать что, обрабатывать и взращивать что, применять что, упускать и дать пропасть чему, предпринимать, пробивать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обговаривать, обуславливать [...] Эти способы бытия-в имеют подлежащий еще подробной характеристике бытийный образ озабоченности» (Khaideger, 1997, 56–57). Дело обстоит не так, что сначала есть присутствие с такими-то и такими-то свойствами, а затем оно еще и озабочивается миром:

Быть-в согласно сказанному не «свойство», которым оно временами обладает, временами нет, без которого оно могло бы быть не хуже чем с ним. Человек не «есть» и сверх того имеет еще бытийное отношение к «миру», который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть «сначала» как бы свободное-от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать «отношение» к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только потому что присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире. (Khaideger, 1997, 57)

То есть это всегда уже бытие-в-мире. Когда я сижу сейчас на стуле и набираю текст — это бытие-в-мире, которое одновременно означает понимание — как пример — определенное понимание пространства. Понимание пространства не в результате сидения на стуле, а сидение на стуле — это и есть понимание пространства. То есть понимание — это не результат интеллектуальной процедуры, и даже не результат бытия-в-мире, как если бы я сначала существовал, а затем понимал, а то, что совпадает с бытием-в-мире. Тогда и пространство понимается не как что-то наличное, а как бытие-таким-то-пространственным образом. Оно является более исходным, чем пространство как, например, тема физики. Последняя имеет исток в первом, даже если не замечают этого. Понимать — это значит уметь-быть:

Понимание есть экзистенциальное бытие своего умения быть самого присутствия, а именно так, что это бытие на себе самом размыкает всегдашнее как-оно-с-ним-самим-обстояния. [...] Понимание как размыкание касается всегда всего основоустройства бытия-в-мире. Как умение быть быти-е-в всегда есть умение-быть-в-мире. (Khaideger, 1997, 144)

Здесь нужно помнить, что умение-быть — это умение-быть-в-мире. Тот мир, в котором мы существуем, во-первых, не есть природа или, скажем, вселенная. Но тогда, может быть, это нечто субъективное? Хайдеггер спрашивает:

Не есть ли «мир» просто бытийная черта присутствия? И тогда «ближайшим образом» у всякого присутствия свой мир? Не делается ли тогда «мир» чем-то «субъективным»? Как тогда должен быть возможен еще «общий» мир, «в» котором мы все-таки существуем? (Khaideger, 1997, 60)

Мир — это не некий «мой мир», мир индивидуума. Мир — это то, в чем мы всегда уже живем. Мы не можем, например, выбрать обладать или не обладать окружающим миром. Когда мать кладет ребенка в коляску или дает ему еду с помощью ложки — он уже живет в мире. Мир открывается ему в существовании.

Данный пункт в позиции Хайдеггера говорит о необоснованности следующего замечания Гартмана: «мир, в котором я есмь, — пишет Гартман, излагая позицию Хайдеггера — так или иначе — “мой” мир, а следовательно, для каждого очень даже может быть иным; равным образом и истина так или иначе — “моя”» (Gartman, 2003, 151).

В другом месте Гартман пишет:

Было бы ошибочно полагать, что в для-меня-бытии «моих вещей» не имеется в-себе-бытия. Для-меня-бытие основывается не только на мнении (*Dafürhalten*) Я, существует не только в «моем представлении». Оно есть реальное отношение, существующее независимо от моего познающего схватывания, безразлично к тому, получаю ли я вообще об этом какое-либо представление или нет. С точки зрения теории познания, таким образом, оно само есть вполне в-себе-сущее отношение в строгом смысле, пусть даже в более широком онтическом контексте — вторичное; оно есть реальное для-меня-бытие. А следовательно, и потребляемая вещь сама, и как таковая вполне реальна — не только вне своего для-меня-бытия, но именно в нем и вместе с ним. (Gartman, 2003, 440–441)

Гартман не просто критикует Хайдеггера за отсутствие онтологичности, но идет в своей критике еще дальше. Мало того, что Хайдеггер, по Гартману, свел сущее как сущее к сущему как подручному. Даже и подручное, согласно Гартману, понимается Хайдеггером неверно. Мы видим, что Гартман упрекает

Хайдеггера в «субъективизме», в чем последний, как мы могли убедиться выше, не виновен. Согласно Гартману, Хайдеггер не видит, что и подручное не зависит от конкретного «Я»:

В-себе-бытийственный характер (реальность) в самой подручности не осознается. Бытие-в-мире того, кому подручно подручное, не могло быть схвачено как бытие в так или иначе его мире; «вот-бытие» человека не могло быть выделено как единственно реальное. Ибо подручность вещей для него уже поддерживается их вот-бытием и так-бытием в реальном мире. Таким образом, мир, в котором человек обнаруживает себя на основе этого отношения, с самого начала не есть мир только лишь его одного. (Gartman, 2003, 443)

Однако эта критика бьет мимо цели. Способы бытия, в которых раскрывается сущее, составляющее мир — не являются продуктом моего «Я», скорее я сам ими определяюсь. Эти способы бытия, по Хайдеггеру, не имеют отношения к моей субъективности, они уже были до меня. И я в своем бытии понимаю их в той или иной степени.

Итак, понимание — это умение-быть-в-мире. Мы писали о том, что понимание совпадает с существованием. Но это означает лишь то, что *Dasein* уже постольку, поскольку оно есть, как-то понимает бытие. Это понимание, однако, может быть затемнено и засорено. Разомкнутость бытия может иметь различную степень. При неподлинном понимании (понятливости) бытие скрыто от нас. «Ближайшим образом и большей частью» оно лежит в сокренности. Становится понятно, почему Хайдеггер не говорит: «мы не знаем бытие», а «бытие от нас сокрыто». То есть мы всегда уже в понимании его, поскольку мы есть, но при этом мы можем как бы не узнавать бытие. Мы всегда присутствуем, бытие всегда нам себя кажется. Но оно может казаться себя в модусе кажимости.

Место истины для Хайдеггера — не высказывание, а феномены, которые встречаются нам. То есть быть истинным — это с одной стороны быть раскрытым, с другой стороны, быть истинным — это значит быть раскрывающим:

Раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире. Усматривающее или также и пребывающе-наблюдающее озабочение раскрывают внутримирное сущее. Оно становится тем, что раскрыто. Оно «истинно» во втором смысле. Первично «истинно», т. е. раскрывающе, присутствие. Истина во втором смысле значит не бытие-раскрывающим (раскрытие), но бытие-раскрытым (раскрытость). (Khaideger, 1997, 220)

Традиционное же понятие истины Хайдеггер считает производным от истонного понятия. Вот что он пишет по поводу традиционного понятия истины:

Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины и мнение о ее первоначальной дефиниции: 1) «Место» истины есть высказывание (суждение). 2) Существо истины лежит в «согласованности» суждения со своим предметом. 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как «согласования». (Khaidegger, 1997, 214)

Примечательно, что Гартман понимает истину именно как соответствие. Критикуя философов, которые не понимают, что познание предполагает трансцендентное познанию сущее, Гартман пишет:

В жертву приносится противоположность «истинного и ложного», на его месте остается лишь внутренняя согласованность понятий, суждений, представлений. Но то обстоятельство, что все содержание сознания может соответствовать или не соответствовать его совокупному предмету, существующему миру — в конечном счете даже и при полной внутренней последовательности, — при этом теряется из виду. (Gartman, 2003, 103)

И в этих двух трактовках истины можно увидеть два варианта «возвращения к онтологии». Истина как несокрытость предполагает понимание возвращения к онтологии как возвращения к самому бытию от теоретизирования о сущем. Трактовка истины как соответствия познания трансцендентному объекту означает возвращение к онтологии как возвращение к «естественной установке», которая предполагает, что есть сущее само по себе, которое и познается в познании.

Хайдеггер полагает, что подобное понимание истины производно от исходного. Далее, Хайдеггер пытается показать, как истина стала пониматься как то, что принадлежит суждению.

Итак, Хайдеггер понимает истину онтологически, а не гносеологически. Исходно, истина означает открытость бытия, а не соответствие суждения объективной реальности. Однако эта открытость может заслоняться. Более того, *Dasein* всегда существует в истине и не-истине.

Как же становится возможно пробиться к истине бытия? *Dasein* должно вернуться к бытию, но оно само — бытие-в-мире, таким образом оно должно вернуться к самому себе. Но возврат к самому себе и означает разомкнутость бытию.

Dasein может существовать собственно и несобственно. Большей частью *Dasein* несобственно, оно растворено в толках, любопытстве и двусмысленности. Как возможно собственное бытие *Dasein*? Здесь Хайдеггер подходит к анализу феномена смерти.

Смерть как возможность не быть. Почему «возможность»? Во избежание недоразумений нужно сказать, что речь идет о необходимой возможности. Хайдеггер имеет в виду, что смерть — это то, перед чем мы стоим как перед возможностью не быть. Представление смерти чем-то действительным — как если бы я представлял свои похороны, накрывает этот феномен и не дает осознать возможность небытия.

Смерть — это только моя смерть. *Dasein* можно заменить в бытии-слесарем, например, но нельзя заменить в самом бытии, бытие — это всегда мое бытие, хотя это никогда не некая пустая экзистенция, предшествующая сущности, бытие — это всегда определенный способ бытия, которым я всегда уже существую, поскольку мое основоустройство — бытие-в-мире. И, тем не менее, бытие — это только мое бытие и это открывается мне в осознании смерти как только моей смерти.

Итак, смерть — это всегда моя смерть. Смерть вызывает ужас. Это ужас присутствия перед тем, что оно и не существует по-настоящему, оно рассеяно в толках людей, в любопытстве, в какой-то суете. Оно конечно есть, поскольку оно сущее, но как человеко-вещь. В каком-то смысле оно почти не существует. Ужас охватывает от своей ничтожности. Эта ничтожность означает, что присутствие в каком-то смысле почти не существует:

Смерть есть самая своя возможность присутствия. Бытие к ней размыкает присутствию его самую свою способность быть, где дело идет прямо о бытии присутствия. Здесь присутствию может стать ясно, что в этой отличительной возможности самого себя оно оказывается оторвано от л ю д е й, т. е. заступая всегда уже может вырваться от них. Но понимание этого «может» лишь обнажает фактическую затерянность в повседневности человеко-самости. (Khaideger, 1997, 263)

Следует заметить, что Гартман не делает различия между страхом и ужасом, как это делает Хайдеггер. Гартман характеризует страх следующим образом: «своеобразие страха в том, что он разрушает в себе действительный контакт с наступающим, к которому человек очень даже способен. Трансцендентность акта, соотносительность с реальностью, снимается» (Gartman, 2003, 413). То есть особенность страха заключается в том, что он способствует как раз отходу от онтологической позиции. Несколько далее он пишет:

Именно страх есть наихудший из мыслимых провожатых к подлинному и изначальному. Именно он принципиально тяготеет ко всякого рода лжи, будь то ложь традиции или ошибки [...] Исполненный страхом с самого начала неспособен к трезвому взгляду... на сущее как оно есть. И в философском плане он безнадеж-

но увязает в рефлексии, радикально закрывая себе обратный путь к *intentio recta* и к установке онтологического мышления. (Gartman, 2003, 414)

Отдельно Гартман касается страха смерти. Он пишет, что страх смерти приводит к рисованию фантастических картин о том, что, может быть, ожидает человека после смерти. Здесь также порывается какой-либо контакт с реальностью. Мы знаем о смерти только то, что она — прекращение нашей жизни. Страх перед прекращением своей жизни Гартман связывает с чрезмерным сосредоточением на своем Я, что, безусловно, связано с отходом от естественной установки:

Как чистое прекращение, а большего мы о ней не знаем, она не важна в любом случае. Ужасной она, естественно, должна быть для того, кто проводит жизнь, исключительно исходя из интересов собственной личности, а мир понимает как только лишь свой мир: привычное извращение высокого о себе мнения мстит человеку, сосредоточенному на своем Я. Относительно безразличной смерть становится для того, кто в подлинно онтической установке рассматривает самого себя как ничтожного индивида среди индивидов, как каплю в общем потоке мировых событий. (Gartman, 2003, 414)

Под теми кто «мир понимает только как свой мир» и для кого, соответственно, смерть представляется наиболее важным феноменом, Гартман, конечно, имеет в виду Хайдеггера: «Возникает странное впечатление, когда видишь, что серьезные мыслители, работая над философскими теориями, оказываются во власти этой мистификации и делают страх основой осмысления подлинного и изначального в человеке» (Gartman, 2003, 414).

Таким образом, в обращении к феномену смерти и страха перед ней Гартман не только не видит возможность пробиться к «истине бытия», но напротив, исходя из своего понимания онтологии, полагает, что концентрация на этих феноменах связана с отсутствием онтологической установки. Концентрация на этих феноменах связана с замкнутостью на самом себе и на данности мира, которая исчезнет со смертью. Но мир не исчезнет со смертью, поскольку не исчерпывается данностью мне.

Здесь вновь следует заметить, что Гартман не вполне корректен в отношении Хайдеггера. Ведь то, что раскрытие истины бытия имеет связь с предстоянием перед смертью не означает, что истина бытия — это «моя» истина бытия. Скорее наоборот, я определяюсь ей, а не она мной.

Предстояние перед смертью — осознание возможности своей невозможности быть — и это делает возможным возвращение присутствия к тому, что-

бы действительно быть. Это возвращение Хайдеггер связывает с зовом совести. Зов совести призывает присутствие к самому себе. Но что это значит «к самому себе»? Разве у присутствия есть какая-то автономная от мира сущность, которую он должен обрести? Нет. Основоустройство присутствия — всегда бытие-в-мире:

К самости призывается человеко-самость. Хотя и не самость, способная стать для себя «предметом» суждения, не самость возбужденно-любопытствующего и безудержного расчленения своей «внутренней жизни» и не самость «аналитического» размазывания психических состояний и их подоплеки. Призывание самости в человеко-самости не вгоняет ее вовнутрь самой себя, чтобы ей пришлось замкнуться от «внешнего мира». Через всё подобное зов перескакивает и развеивает это, чтобы призвать единственно самость, которая все равно есть не иначе как способом бытия-в-мире. (Khaideger, 1997, 273)

Так что же означает это призывание к себе? Это призывание к тому, чтобы по-настоящему быть. Но что это такое «по-настоящему быть»? Здесь у кого-то может возникнуть скепсис — в том духе, что нет никакого «подлинного» существования. И как конкретно надо быть, чтобы это было «по-настоящему»? На этот вопрос невозможно ответить. Когда мы говорим «действительно, по-настоящему быть» — это не значит, что есть какие-то правила. Просто перед своей возможностью не быть, не уйдя от нее в «люди умирают», присутствие получает возможность действительно быть. «Меня не будет — а я и не существую по-настоящему!». Так зов совести размыкает для *Dasein* истину бытия: «Совесть размыкает и принадлежит тем самым к кругу экзистенциальных феноменов, конституирующих бытие в о т как разомкнутость» (Khaideger, 1997, 270). Почему Хайдеггер называет это именно «зовом»? Зов, пишет Хайдеггер, это модус речи. У речи есть всегда ее о-чем. «О чем идет речь в зове совести, т. е. что здесь вызванное? По-видимому, само присутствие» (Khaideger, 1997, 273). Но каким образом зовет этот зов?

Как однако должны мы определить проговариваемое этой речью? Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго — ничего. Зов ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать. Всего меньше стремится он к тому чтобы развязать в призванной самости «диалог с собой». Окликнутой самости ничего не на-зывается, но она вызывается к себе самой, т. е. к ее самой своей способности быть. [...] Зов обходится без всякого озвучания. Он не берет себе даже слова — и всего менее остается при этом туманным и неопределенным. Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания. (Khaideger, 1997, 273)

Но как это понять: зов совести призывает, но в модусе молчания? Он призывает присутствие к самому себе, но этот призыв не означает передачу ка-

кой-то информации, которая могла бы быть принята к сведению присутствием, и оно в соответствии с этим организовало бы свою жизнь: «Зов говорит в тревожном модусе молчания. И этим способом лишь потому, что зов зовет призываемого не в публичные толки людей, но от них назад к умолчанию экзистирующего умения быть» (Khaideger, 1997, 277).

Но здесь возникает «развилка» — присутствие может пойти на зов совести, а может отвернуться от него и снова раствориться в толках и любопытстве. Сложно уже вырваться от людей. Сложно отказаться от наболтанных публичных истин, публичных статусов, которые ничего не отражают, но бывают лестны и так далее. Еще раз необходимо отметить, что «вырваться от людей» — это не значит уйти из мира. Основоустройство *Dasein* — это всегда бытие-в-мире. Наиболее своя способность быть появляется только в предстоянии перед смертью. Итак, присутствие может отвернуться от зова совести и снова начать вслушаться в толки, а может выбрать наиболее свою способность быть. Здесь появляется понятие решимости: «Решимость есть отличительный модус разомкнутости присутствия. Но разомкнутость была ранее экзистенциально интерпретирована как исходная истинность. Она не есть первично никакое не качество “суждения”, ни вообще определенного поведения, но сущностный конститутив бытия-в-мире как такового» (Khaideger, 1997, 297). Решиться быть собственным бытием очень нелегко. Но в решимости открывается подлинное бытие присутствия. Опять же, решимость на собственное бытие открывает не какую-то «личную истину» присутствия, оно открывает истину бытия. Фридрих фон Херрманн пишет:

Поскольку в вот-бытии человеческое бытие мыслится из своего сущностного экзистенциального отношения к бытию-вообще сущего в целом, то даже речь о вот-бытии как бытийной конституции, и соответственно о способе бытия человека, сбивает с толку. Потому что подобное склоняет к мнению, будто вот-бытие есть *лишь* бытийная конституция некоторого сущего, а именно человека, вместо того чтобы видеть, что человек в силу своей бытийной конституции экзистирует не из себя самого, не из самости своего самосознания и не из субъективности себя самого как субъекта, а из экзистенциального бытийного отношения к бытию сущего в целом как таковому. (Khermann, 2000, 82–83)

Такая интерпретация Херрманном Хайдеггера подтверждается следующим фрагментом «Бытия и времени»:

Отныне с решимостью достигнута исходнейшая, ибо собственная истина присутствия. Разомкнутость в о т размыкает равноисходно бытие-в-мире, всякий раз целое, т. е. мир, бы т и е-в и самость, которая в качестве «я есмь» есть это сущее. [...] Решимость как собственное бытие-собой не отрешает присутствие от его мира,

не изолирует его до свободнопарящего Я. Да и как бы она это смогла — когда как собственная разомкнутость она ведь есть не что иное как собственно бытие-в-мире. Решимостью самость вводится прямо во всегдашнее озаботившееся бытие при под-ручном и вталкивается в заботливое событие с другими. (Khaideger, 1997, 297–298)

Последняя цитата еще раз доказывает, что интерпретация Гартманом Хайдеггера как философа «субъективизирующего» истину некорректна.

Открытие бытия в решимости и сокрытие в нерешительности означают различные модусы временения временности: «Временность временит, а именно давая время возможным способам самой себя. Последние делают возможной множественность бытийных модусов присутствия, прежде всего основовозможность собственной и несобственной экзистенции» (Khaideger, 1997, 328). В заступающей решимости

выносящее отличительную возможность допущение-настать себе в ней для себя есть исходный феномен будущего. Если к бытию присутствия принадлежит собственное соотв. несобственное бытие к смерти, то оно возможно лишь как наступающее в указанном сейчас и подлежащем еще ближайшему определению смысле. Будущее значит [...] не некое теперь, которое, еще не став «действительным», лишь когда-то будет быть, но наступление, в каком присутствие в его самой своей способности быть настает для себя. Заступание делает присутствие собственно наступающим, а именно так, что заступание само возможно лишь поскольку присутствие как сущее вообще уже всегда настает для себя, т. е. вообще в своем бытии наступающее. (Khaideger, 1997, 325)

Здесь мы видим, что при собственном временении временности на первом месте стоит настоящее. Если у Гуссерля нужно дать феномену себя показать в актуализации, то в феноменологии Хайдеггера нужно в заступающей решимости вернуться к себе в настоящем. Но это возвращение означает не раскрытие какой-то «личной истины», а раскрытие истины бытия. Херрманн отмечает по этому поводу: «В забегающем вперед подходе-к-себе, в исполнении подлинного экзистенциального будущего, оно [вот-бытие] размыкает разомкнутость бытия-вообще» (Kherrmann, 2000, 161).

Это одновременно означает открыть бывшесть. Бывшесть также понимается не как то, что когда-то было, но теперь уже нет, но как то, что всегда здесь, и что с-бывается в настоящем:

Принятие брошенности опять же возможно только так, что наступающее присутствие самым своим «как оно всегда уже было», т. е. своим «уже-былым», способно быть. Лишь поскольку присутствие вообще есть как я есмь-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы вернуться в себя. Собственно на-

ступая, присутствие есть собственно уже-бывшее. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть. Присутствие способно собственно бывшим быть лишь поскольку оно настоящее. Бывшесть возникает известным образом из будущего. (Khaideger, 1997, 325–326)

Так в решимости присутствие обретает целостность: «Этот феномен, как бывшествующе-актуализирующее настоящее единый, мы именуем временностью. Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости» (Khaideger, 1997, 326).

С точки зрения Хайдеггера, смысл бытия сущего понимается через время. Как мы видели выше, при собственном модусе временения временности в настоящем открывается истина бытия. В настоящем сбывается и бывшесть и актуализируется настоящее. То есть бывшее — это не то, что когда-то имело место в определенной точке на шкале времени, а то, что всегда здесь и может показать себя только в настоящем. В этом единстве времени (в настоящем сбывается бывшесть и актуализируется настоящее) и дается сущее.

Теперь, после того как мы представили основные черты онтологии М. Хайдеггера, мы можем вернуться к сопоставлению вопроса «о смысле бытия» и вопроса «о сущем как сущем».

Подход Хайдеггера и подход Гартмана представляют собой два различных понимания онтологии.

Хайдеггер понимает онтологию как возвращение от теорий, от «свободно-парящих спекуляций» о сущем и бытии к *самому* бытию. До всяких теорий о сущем — таких как теория Гартмана — мы уже существуем в мире. Мы должны высветить бытие сущего из него самого и ответить на вопрос о его смысле. Одно дело, если смысл бытия сущего понимается как наличествование в настоящем. Тогда то, что открывается как сущее — предметы и их свойства. Другое дело, если смысл бытия понимается как имение дела в настоящем. Тогда сущее является как подручное. Спрашивать о том, что за пределами бытия сущего, бессмысленно, поскольку любой разговор о том, *что* за бытием сущего имеет своим не высвеченным фундаментом это бытие сущего. Необходимо вернуться к этому фундаменту, к этой почве, чтобы высветить то, благодаря чему сущее «всегда уже понято». Бытие сущего не понимается как «мое» бытие сущего, истина бытия сущего не понимается как «моя» истина. Я только в той или иной степени раскрываю ее, но она не принадлежит мне, скорее я определяюсь ей. Поэтому понимания бытия у Хайдеггера не означает субъективизм, как то думал Гартман.

Тем не менее, Гартман, исходя из своего взгляда на онтологию, обвиняет Хайдеггера в отсутствии онтологии: «бытие и его понимание слишком сильно сближаются друг с другом, бытие и его данность — почти смешиваются» (Gartman, 2003, 151).

Хайдеггер, по Гартману, не доходит до онтологического вопроса, поскольку вместо вопроса о «сущем как сущем вообще» ставит вопрос только о сущем как данном и о «смысле» этой данности.

Гартман, по Хайдеггеру, не доходит до онтологического вопроса, поскольку остается на почве «свободнопарящих» спекуляций вместо того, чтобы из самого бытия, — а не из теорий — высветить это бытие и его смысл.

Кто прав в этом взаимном обвинении в отсутствии онтологии? Дело представляется так, что нет таких аргументов, которые могли бы быть приняты и той и другой стороной. Каждый «замкнут» внутри собственной позиции и глух к аргументам противоположной стороны. К тому же существует далеко не два взгляда на онтологию, поэтому в споре между Хайдеггером и Гартманом не обязательно принимать одну из сторон.

REFERENCES

- Dreyfus, H. (1990). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, London: The MIT Press.
- Gartman, N. (2003). *K osnovopolozheniyu ontologii* [Towards the Foundation of Ontology]. St Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Gorner, P. (2007). *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khaideger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Kherrmann, F. V. fon. (2000). *Ponyatie fenomenologii u Khaideggera i Gusserlya* [Heidegger's and Husserl's Concepts of Phenomenology]. St Petersburg: Propilei. (in Russian).
- Landmann, M. (1943). Nicolai Hartmann and Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3(4), 393–423. doi:10.2307/2102844
- Smith, J. (1954). Hartmann's New Ontology. *The Review of Metaphysics*, 7(4), 583–601.
- Taubes, J. (1952). The Development of the Ontological Question in Recent German Philosophy. *Review of Metaphysics*, 6(4), 651–664.